Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 51, No. 1, 2024

Deanship of Scientific Research

The Question of Identity: A Study of the Problematic and Philosophical Approaches

Derar Ali Baniyasin *

Department of Philosophy, Faculty of Arts, The University of Jordan, Amman, Jordan.

Received: 21/02/2023
Revised: 26/9/2022
Accepted: 10/1/2023
Published: 30/1/2024

* *Corresponding author:*
d.baniyasin@ju.edu.jo

Citation: Baniyasin , D. A. . (2024). The Question of Identity: A Study of the Problematic and Philosophical Approaches. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *51*(1), 149–162. https://doi.org/10.35516/hum.v51i1.2467

© 2024 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: The study aimed to trace the philosophical conceptual meanings of identity and its crisis, as well as examining the epistemological approaches from a historical perspective. It analyzed the nature of the crisis discourse accompanying the current state of identity in human consciousness and the contemporary human condition, along with the complexities surrounding the self in its relations with itself and others in the context of acceptance and recognition.

Methods: The methodology used a critical analysis approach to explore the nature of the dilemmas posed by identity in the present human context, from various philosophical, historical, ethical, and cultural perspectives, and how they reflect on the formation of individual and collective consciousness.

Results: This study showed that the philosophical inquiry into identity is a critical necessity, considering its relativism and transformations in contemporary times, in order to find a clear approach to its dilemmas in the current global conditions affecting the nature of identity awareness and representation.

Conclusions: The study concludes that the manifestations of identity in contemporary ideas, culture, and practice point to a crisis in defining and representing it in contemporary societies.

Keywords: Identity, identity crisis, identity and recognition, identity transformations.

سؤال الهُويّة: دراسة في الإشكالية والمُقاربات الفلسفية

ضرار علي بني ياسين*

قسم الفلسفة، كلية الآداب ، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

ملخّص

الأهداف: هدفت الدراسة في سؤال التأصيل للهويّة وسؤال أزمتها إلى تتبّع الدلالات المفهومية الفلسفية، وفحص جوانب المقاربات الابستمولوجية من منظور تاريخية مفهومها، فضلًا عن تحليل طبيعة خطاب الأزمة المرافق لواقع اشتغال الهويّة في الوعي الإنساني والوضع البشري الحديث والمعاصر، وكذلك الإشكالات التي تكتنف والذات في نطاق علاقاتها مع نفسها ومع الآخر في ضوء ثانية القبول والاعتراف، في مقابل عدم الاعتراف.

المنهجية: ارتأت في إطار تحولات مفهوم الهويّة منهج التحليل النقدي عند فحص طبيعة المُعضلات التي تطرحها في التاريخ الراهن من الحضور الإنساني، وذلك من عدّة جوانب فلسفية وتاريخية وأخلاقية وثقافية، وانعكاس تمثلّاتها على تشكلات الوعي وعمليات التقمّص لهذه الهويّة عند الفرد والجماعة.

النتائج: توصلت الدراسة إلى أن الاستشكال الفلسفي للهويّة، يشكّل ضرورة معرفية نقديّة يأخذ بعين الاعتبار منطق صيرورتها ونسبيتها مع حقيقة تحولاتها المُعاصرة، من أجل إيجاد مُقاربة واضحة لازمتها، في جدليتها المتعلقة بالظروف والأحوال الإنسانية الراهنة على المستوى العالمي، التي تؤثر في طبيعة الوعي بالهويّة وأنماط تمثيلها.

الخلاصة: خلصت الدراسة من مناقشة موضوع الهوية في نطاق إشكالياتها الفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة إلى أن تجليات حضورها في الأفكار والثقافة والممارسة عند الافراد والمجتمعات المعاصرة تشير إلى سؤال الأزمة على مستوى تعريفها فضلًا عن مستوى تمثيلها في المجتمعات المعاصرة.

الكلمات الدالة: الهويّة، أزمة الهويّة، الهويّة والاعتراف، تحولات الهويّة.

المقدمة

ما يدفعُ العقلَ اليوم إلى النظر العميق والتأمل الدقيق ما تَشهدهُ الحالة الإنسانية العامة والكيانات السياسية القومية والدينية المعاصرة من عودةٍ مُجدّدةٍ وضاغطة إلى سؤال الهُويّة ومفهوم الذات في ظهوراتهما الثقافية والإيديولوجية المأزومة وتجلياتها المتناقضة، إذ هما مفهومان يبدوان في وضعٍ مُثقل بالجَدَلَ والنقاشِ والمظاهر السلوكية المختلفة، ويبدو ذلك جليًا في الفضاء العمومي للأفراد والجماعات وما يتضمنه هذا الفضاء من أحداثٍ وأفعالٍ وتصرفاتٍ تحصل ترجمتها بصور مُتفاوِتَة في الواقع المعيشي، تتراوح بين الفكر المتعصب والوعي الإقصائي المنغلق وسيطرة العقل الصراعي، وبين صعود وتيرة الخطاب السياسي وتنامي النزعتين الإيديولوجية والديماغوجية.

والحال إنّه من الخطأ البالغ إدراج هذا النهج من التفكير والسلوك بجماعات محددّة أو اقتصاره على مجتمع ما بعينه أو ثقافة مخصُوصة، حتى وإن التبس على العموم من الناس الذين يسقط وعيهم في الغالب في ديماغوجيا شعبوية، ركيزتها السياسة ومؤسساتها وخطابها والسياسيين الطموحين إلى السلطة، وذلك عندما يتم حصر مشكلة الهويّة أو العنف الهُوياتي في ثقافة معينة أو دينٍ معين أو قومية بعينها، لا سيما عندما يميل بعض ممن ينتمون إلى هذه الهُويّة أو تلك إلى التعبير عن هويتهم تلك عبر خطاب العنف والتعصب وعدم الاعتراف بالآخر، أو في أثناء عملية التعبير عن ذواتهم الدينية أو القومية أو الثقافية.

إن تشّوش الوضع البشري على المستوى العولمي قلّما يسمح بأن يحضى العقل الاستطلاعي بفرصة التحقق والتمحيص والنقد، أو باستقلاله عن صوت المذهبيات بأشكالها المختلفة في الفكر والثقافة والسياسة والقيم، وأن يقبض زمام المبادرة في إعادة مَوضَعة سؤال الهوية ومناقشة خطابها من جوانبها المختلفة عبر تحولاتها وانزياحاتها، وتلك اشتغالية خاصة بالعقل من شأنها إنارة الحاضر من العتمة. في الواقع ساعدت الكثير من التحولات في الأوضاع العالمية في تخفيف حالة الهَيَجان العام من الدين واتباعه بعد سريان حقبة زمنية كان الخطاب الاتهامي خلالها مُوجّهًا بنحوٍ خاص إلى دينٍ بعينه وإلى كل مجتمعاته واتباعه عمومًا ووصم هُوياتهم بالتعصب والانغلاق. وقد يَلُوحُ في الأفق فرصة مُجددّة لإضاءة مسألة الهُويّة، وتجديد البحث في أشكال حضورها وذلك بعد انجاز تحقيق جديد للهويّة ذاتها، وحصول فهمٍ أصحّ لقيمتها، من حيث الاعتراف بأثرها الممتد فكريًا وانثروبولوجيًا وروحيًا وثقافيًا وأخلاقيًا في مجرى حياة الأفراد والمجتمعات على حدّ سواء، لا سيما في المجتمعات ذات التراثات التاريخية، فضلًا عن تلك الحداثية العلمانية والدينية كذلك.

إنه ما من شك أن صور الفشل والإخفاق في فهم حقيقة الهُويّة والعَطَالة الفكرية في فهم وظائفها في حياة الناس وأَشكال حضوراتهم التاريخية الواقعية، فضلًا عن رسوخ علاقاتها في أعماق الوجود الإنساني، معناه استثارة أشكال الانغلاق والتعصب وربما العنف في المجتمعات التي لا تَنفكُّ من هُوياتها الشغّالة بقوة فيها، لا سيما تلك المجتمعات التي تتعرض لأزماتٍ تاريخية معقدة.

في المُقْتَرب الراهن يَعسُرُ تجاهل واقع الهَيَجَان المرافق لسؤال الهويّة، بسببٍ من التحديّات والارهَاصَات التي تفرضها العولمة على المجتمعات المعاصرة، وحقيقة فرضها قيمها الخاصة في نطاق العلاقة غير المتكافئة بين عالمي المركز والأطراف على المستوى العالمي، مثلما إنه لا ينبغي غُفْلَان آثار العوامل السياسية والثقافية والدينية والإثنية، وحقيقة أنها تلعب دورها في الأزمة التي يشهدها الوعي الشقي بصورة الهُويّات المتنافسة أو المتصارعة على مستوى الأهمية العالمية.

في الدلالة المفهومية للهُويّة

ينبغي بادئ ذي بدء أن لا يُصار إلى تناول المدلول اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الهُويّة بالبَساطة والعَفويّة، بل هما لا يَنْفَكَّانِ يُثيران موجة من الغموض والاضطراب الذهني، لدرجة أن ثلّة المفكرين يصل بهم التفكير إلى مستوى نُكران الهويّة، والاعتقاد بأن لا وجود لها أصلًا، من زاوية أن تعريف الهُويّة ينطوي على فَرضٍ مُؤدّاهُ أن الإنسان يظل هو نفسه على مَرّ الزمن. وإذا ما تجاوز الأمر الحديث عن الهوية الخاصة بالفرد، إلى التعريف الذي يخصّ الهُويّة الجماعية أو الجمعية فإن تحديدها يمكن أن يؤول إلى صورة أشدّ تعقيدًا، بسبب أن مُحدّدات هذه الهوية تنطوي على افتراض مبدأ الوحدة والتماثل في الـ "النحنُ" الجماعية، مع أن البشر في الواقع المعيشي يحكمهم نمط الاختلاف تبعًا لاختلاف الخبرات والظروف والأحوال التي ينشؤوا في نطاقها ويعيشون، أي اختلاف البيئة التي تحتويهم بمكوناتها الثقافية والاجتماعية والدينية والسياسية.

وإذا كانت إشكالية الهُويّة من أبرز المشكلات في الفكر المعاصر، فإن تصّورنا الذي نمتلكه حول مفهومها، وهكذا انعكاس هذا التصّور في المحسوس سلوكًا وممارسة وأفعالًا وخطابًا يتأثر حكمًا بوقائع عالمية معقدة ومتداخلة، الأمر الذي يدلّ أن الأزمة في الهُويّة عامّة، لا تخصّ مجتمع بعينه من المجتمعات الإنسانيّة.

في كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة يحدّد فيلسوف الإسلام ابن رشد (520-595هـ) الهُويّة بالقول "إن الهُويّة تُقابل بالترادف للمعنى الذي يُطلق على اسم الموجود. هي مُشتقة من الهُويّة، كما تُشْتَقُّ الإنسانية من الإنسان". (ابن رشد، 1318هـ،6). وواضح من ذلك أن ابن رشد يعود في هذا التعريف إلى مبدأ الذاتية أو الهُويّة كما انتهت إليه في منطق أرسطو، باعتبارها دالّة على معنى المُماثلة، أي مُماثلة الشيء مع ذاته، أو تساوي الشيء مع نفسه. فالشيء، هو عين ذاته، جوهر ثابت لا يتغير، ولا يختلط به غيره (صليبيا، 1982، 532).

والواقع أن أرسطو في حديثه عن "مبدأ الهُويّة"، قد أدرجها كأحد مبادئ العقل، مبدأ الهُويّة ومبدأ عدم التناقض ومبدأ السبب الكافي ومبدأ الثالث المرفوع. وهو عنده يدلّ على أن الشيء هو هو بمعنى أن الفكر عندما يحمل معنى على معنى فإنه يُبقي كُلًّا منهما على ما هو عليه ولا يتحول إلى غيره. ولزومًا بإن مبدأ الهُويّة في الصياغة الرمزية (أ هي أ)، من شأنه أن يجعل الفكر يمتنع من أن يتصور موضوعه موجودًا ومعدومًا في آن واحد، إذ هناك دائمًا عملية مطابقة بين الشيء وذاته. (يعقوبي، محمود، 1998، 174). لكن ثمّة من يرى أن هذا المبدأ الخاص بالهويّة لا يكون إلّا عند فَرَص أن الإنسان يعرف الحقائق معرفة كاملة، لكن إذا سلّمنا أن استمرار البحث من شأنه أن يغيّر من دلالات الأشياء والمواقف فإن قانون الذاتية يتغير معناهُ. (ديوي، 1969، 22)

والجرجاني (740-816هـ)، عرّفها في كتاب "التعريفات"، بالقول "الهُويّة هي الأمر المتعلق بالشيء من حيث امتيازه عن الأغيار، وهي مأخوذة من "هُوَ – هُوَ" (الجرجاني، د.ت، 216). بمعنى أنها جوهر الشيء فضلًا عن حقيقته المُشتملة عليه، ومن مُستَدَرك الكلام هنا القول بأن لفظ "الامتياز" الوارد في التعريف، يُفهم بمعنى الخصوصيّة والاختلاف، لا بمعنى التفاضل والاستعلاء، وهو تعبير وصفي وليس حكم قيمة.

وعرّفها الفارابي (المعلم الثاني) (260-339هـ)، في كتاب التعليقات بالقول "هُوية الشيء ووحدته، عينيته وتشخصّه، وخصوصيته ووجوده المتفردّ له الذي لا يقع فيه اشراط". (الفارابي، 1990، 63، 100). ويؤكد التعريف صفة الواحدية، التفرد في الهُويّة والمماثلة، وذلك عكس الكثرة والاختلاف، وكأنها الوجود الواحد للشيء، فلا اشتراك لوجود واحدي آخر معه، إذ تغدو هُويّة الشيء استقلال بوجود مُتفرد عن أي وجود آخر له خصوصيته التي تماثله.

أمّا ابن خلدون (732-808هـ) فقد عرف الهويّة بالقول "لكل شيء طبيعة تخصّهُ" (إبن خلدون، 1965م، 418)، ومعنى ذلك أن زوال خصوصية الشيء، إيذانًا بزوال وجوده، وانتفاء كونه بعد موجودًا، إلاّ إن ابن خلدون يُعمم الخصوصية الموجودية على جميع الموجودات أو الأشياء في العالم.

ويبدو من جانبٍ ثانٍ أن الخصوصية لا تتجدد تجددًا ذاتيًا فحسب، ولكنها منفتحة على غيرها من الخصوصيات، بل الحريّ إن حقيقتها لا يحصل لها الاكتمال أو الاستكمال من خصوصيتها الذاتية وحدها، بل عبر علاقتها مع هذه الخصوصيات المقابلة لها. (العالِم، 1998، 17). إن دلالة الخصوصية تؤشر توًّا إلى الهُويّة التي تدّل إلى حقيقة الشيء المشتملة على صفاته الجوهرية التي تميزه عن غيره وتسمّى أيضًا وحدة الذات (مدكور، 1983، ص 208).

وإذا كانت هُويّة الشيء تمثّل عينيته وتشخّصه الحضوري، ويحصل لنا الإدراك بها في حال الجواب عن السؤال (ما هو؟) (جلال الدين، 2004، 494)، فإن دلالة هذا الشيء/ اللفظ تشير إلى الاتحاد في الصفات والجوهر، وهي "مَقُولَة تعبّر عن تساوي موضوعات عديدة (أ) و(ب) تكونان متطابقتين من حيث الهُويّة، إذا كانت جميع الصفات التي تميّز (أ) مُميزة كذلك للموضوع (ب)، والعكس بالعكس" (روزنتال، 1981، 564-565).

وإلى مِثْلِ ذلك ذهب بدوي، الذي قدّم تعريفًا للهُويّة بكونها العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع، وتردّها إلى الوحدة كما في الإشارة مثلًا (أ) في هُويّة مع (ب)، ومعناها على الرغم من الاختلاف في التعبير بين (أ) و(ب)، أن المقصود بها شيء واحد، وبذلك تصير الهُويّة ما يجعل شيئًا مُشابهًا تمامًا مع شيء آخر (بدوي، 1984، 569-570). على أساس أن تلك المشابهة هي ما يُعطي الشيء صفته في الفرادة/ التفرد وتميزه عن الأشياء الأخرى، وتحدّه بحدود خاصّة.

يتضح أن مفهوم الهُويّة يدّل إلى أن الشيء يكون "هو" نفسه وليس أَي شيء غيره، ويَشي إلى التطابق أو الاتساق، كما في المنطق وتُستعمل في الأدبيات المعاصرة لتؤدي معنى كلمة Identity وتعبّر عن خاصيّة المطابقة – مطابقة الشيء لنفسه أو مطابقته لتمثيله وإلى مثل ذلك يُدلّل حسن حنفي (1935-2021م) بِتبيان أن الماهيّة تعني أن يكون الشيء "مَا هُوَ" بزيادة حرف "الصِّلة "ما" على الضمير المنفصل "هو" وقد يلتبس الأمر فَيُظنُ أن الماهيّة أكثر عمقًا من "الهويّة" (حنفي، 19،2012).

على أنّه في مقابل ذلك يظهر شكلًا من التداخل أو التماهي بين مفهوم الهُويّة ومفهوم الجوهر، وتعُدُّ المفاهيم الثلاثة "الهُويّة والماهيّة والجوهر"، مُنتسبة إلى جذرٍ معنوي واحد، لا إلى جذر لغوي، إلى مفهوم الأصل، وإذا كان مفهومًا أن كُلًّا من لفظيّ الهُويّة والماهيّة مُشتقيّن لغويًا من نفس الجذر، فإن لفظ الجوهر استعارة من علم المعادن، من الجوهر النفيس، فالشيء جوهر غالٍ، وهو في الوقت نفسه لُبّ الأشياء (حنفي، 2012، 11).

يَصعبُ في الواقع عند فحص هذه الدلالات والمعاني التي تخصّ الهُويّة تجاهل إبستمية أو نظام الفكر الفلسفي الذي حكم أصحاب هذه الاتجاهات، ولا بُدّ هنا الإشارة إلى فكرة مهمة، مُؤدّاها أن التعريفات السابقة يكاد يجمعها رابط واحد من حيث الدلالة في التفكير الفلسفي الكلاسيكي، فهي على الحقيقة تشكّل عملية إحالة واضحة إلى الفكرة الميتافيزيقية، وأحيانًا إحالة إلى الفكرة اللاهوتية الدينية، وتلك الدلالة تنشط بحيث تكون الصفة الجامعة بين التعريفات، وليس من باب المصادفة أن يُحيلنا هذا الأمر إلى ذلك اللون من التوجه المثالي لدى بعض فلاسفة الإسلام، لا سيما في نطاق بحوثهم الفلسفية المؤكدة على فكرتي الواحدية والامتياز في الهُويّة، سعيًا منهم لإظهار مُسوّغ معرفي لإخفاء الفرادة والوحدانية على الخالق تعالى، الذي له الهُويّة المتفردة. وإذا كانت الموجودات والأشياء المفردة في العالم من سِنخ الباري الواحد المتفرد، فالأولى أن تتحصّل هذه الموجودات على هويّة تخصّها لها ماهيّة جوهرية تتصف بالوحدة والثبات (رسول، 2022، 17).,

المقاربات الابستمولوجية المفهومية للهُويّة

من المحقّق اليوم أن سردّية تاريخية خطاب الهُويّة تستند إلى سؤالين إثنين رئيسين. "من أنا"؟ "من نحن؟" سؤالان يُنبعان من أنطولوجيا الحضور والإنوجاء الإنساني في الواقع والتاريخ، وما يكتنف هذا الحضور من تجليات وحضورات طبيعية وبيولوجية، وأخرى ثقافية وفكرية ونفسية على مستوى

الفرد والجماعة. وهي تجليات لا تَنفكّ عن انتاج سؤال الذات والوجود الكبير، وتتفرّع منه أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، لكن يبقى هذا السؤال سؤالًا تاريخيًا بامتياز/ فَمُحرّكه تَشخُّصات الحضور في العالم والممتد في التاريخ والواقع والأحداث، ويُنظر إليه باعتباره المحدّد للهويّة في ديمومتها، وكذلك في نمط تحولاتها وأزماتها، فضلًا على اشتغالاتها في المتُخيل الفردي والجمعي، أمّا المعيشي اليومي فليس هو شيء غير السلسلة المتصلة من تعبيرات الحياة، التي قد تغنى تيار الحضور الحي للفرد والجماعة، أو أنها تُفقر هذا الحضور وتُفقدهُ هويته الخاصة لحساب هُويات أخرى نشطة واكتساحية.

إن كل فرد من الناس يتعرف إلى نفسه وأنَاهُ عبر الوعي بـ الذات قُبالة الأشياء، ونحن عندما نتكلم عن أنفسنا مُستخدمين ضمير المتكلم أنا/نحن، نضفي طابعًا شخصيًا على تجاربنا، بردّها إلى مركز "الأنا"، ومن زاوية ثانية، هل يمكن لِهُويّة الشخص أَنْ تَقُومَ عَلَى وَحْدَةِ اَلْأَنَا اَلْمُطْلَقَةِ وَتَطَابُقِهِمَا، أم على تعدد أدوارها واختلافها أو إذا افترضنا أو تصورنا أن مفهوم الهُويّة يدلّ في دلالته الفلسفية إلى خاصيّة ما هُو مُتماثِل ومُطالق لذاه، فإن هُويّة الشخص تعنى تطابق وحدة الفرد مع ذاته، أي إنه هو ذاته في مختلف لحظات وجوده. لكن هل يعني ذلك أن أساس هُويّة الشخص يقوم على فرض وجود أنا ثابته، مع أنه من المؤكد أن الإنسان يعيش حالات نفسية شعورية مُتجددة باستمرار، ترافقها سلسلة من الذكريات المتراكمة (ركيور، 2006، 192-291).

في مدى السؤال الفلسفي الخاص بِمُقَارِبَة مفهوم الهوية، انتبه المفكرون إلى الاستشكال المفهومي، واستوقفهم سؤال. كيف يمكن تفسير الهُويّة ووصف ذات الشخص علمًا أن الواقع هو في تغيّر مُستمر يطال الأشياء كلّها وإذا تم التحقق من ذلك التغيير، فهل تتغير هُويّتهُ تبعًا لذلك؟

وإذا كان تيارًا رئيسًا يخصّ العقل الفلسفي قد انتهى إلى خُلاصات تعريفية للهُويّة فحواها، "الشيء نفسه أو الشيء الذي هو ما هو عليه" (البوني، 213، 105).

أي تلك الصفات التي تجعل من شخص ما هو عينه شخصًا معروفًا، فإن الهُويّة صائرة إلى التكافؤ مع الماهيّة، أو أنها المُعبّرة عنها، وتتجدد الصفة بالموصوف في تَشخّص مُتفرد لا إشتراك فيه (البوني، 213-1054). وهكذا فإن الهوية فلسفيًا هي ذاتها حقيقة الشيء، وتدل بالتالي على الذات والحقيقة والماهيّة وجذورها (ميكشلي، ذ993، 7),

ومثل التعريف المَدرسي يُعدُّ خلاصة التساؤل الذي طُرح مدى عصور منذ فجر الفلسفة اليونانية، مُرورًا بالفلسفة الإسلامية والمسيحية في العصر الوسيط والفلسفة الغربية الحديثة والتنوير حتى القرن التاسع عشر، تاريخ انتقال المجتمعات الإنسانية إلى العصر الصناعي حيث طال التحديث كل شيء وزحفت الحداثة إلى كل الحقول المعرفية واجتاحت فتوحاتها التقنية التكنولوجية والثقافية حيوات الأفراد والمجتمعات، وعملت على تفكيك أو زحزحة فكرة الخصوصية والأصالة والانبثاق الصافي، وصفة الثبات في القيم والأشياء والأوضاع والأفكار، بما في ذلك فكرة الهُويّة. ومع ذلك فإنه من قبيل الحكم المتسرع القول بإن سؤال الهُويّة تلاشى أو يكاد، فطالما كان الحضور البشري الذي يعيش أوضاعًا مختلفة، لا يتوانى عن صناعة الأحداث والوقائع ويحيا تاريخيته الخاصة المشروطة بهذه الأوضاع، فإن صيرورة حضورات الذات الإنسانية تظل في حالة اشتباك واصطراع مع هذه الوقائع والأحوال.

مُؤدّى القول، إن الأنا التي تتخذ لذاتها تَموضعات مُتباينة بحسب الشرط الموضوعي الطبيعي أو النفسي أو التاريخي، يصعب فصلها عن الأنا المركزية الجامعة للشخص البشري بما هو وحدة تحتويها هُويّة خاصّة بها، بيد أن ما يُميزها كذلك هو أنها تظل في وضعية انخراط في العالم. وليست منكفئة عنه أو مستقلة، وبذلك تتعدد تمظهراتها كما لو أنها "أَنَواتٍ" مُتذريّة تفتقد إلى هُويّة متكاملة صُلبة ونهائية، لكونها غير قادرة على أن تَعِي ذاتها بما هي "أَنا" تخصّ كينونة هُويّة مستقلة الّا بالتفاعل والاعتراف. وهذا يعني أن حضور الذات مع الآخر في وضعية الاختلاف والاعتراف، يظل منظورًا إليه كتجربة للكينونة في أفق تشخّصاتها. وذلك قد يساهم فلسفيًا في إعادة بلورة وعينا بالهويّة الشخصية، ومن ثم الهوية في صورتها الجماعية، لأن الآخر بما هو انطولوجيا أفق اختلاف يُحدّد على نحو كبير صورة حضورنا في العالم (الجايلي، 2021).

إن الفرد من الناس يتعرف إلى نفسه خلال الوعي بالذّات قِبَالة الأشياء، أو معها، وهذا من شأنه أن يضفي طابعًا شخصيًا على تجاربنا، من خلال ردّها إلى مركز "الأنا" بيد أنه من زاوية أخرى، نسأل السؤال التالي، هل يمكن لهوية الشخص أن تقوم على وحدة الأنا المطلقة وتطابقهما، أم على تعدد أدوارها واختلافها؟ (ريكو، 2006، 234، 291).

بحسب هيغل (177-1831م)، تصير الحاجة إلى الحصول على اعتراف الآخرين أمرًا ضروريًا للهويّة، فالإنسان – شأنه شأن الحيوان – لديه حاجات طبيعية أساسية، فضلًا عن الحاجة إلى الحفاظ على حياته، وإلى هذا الحدّ يكون هو جزء من عالم الطبيعة أو المادّة، بيد أن الإنسان يظل مختلف اختلافًا جوهريًا عن الحيوان من حيث أنه علاوة على ما سبق وفوق كل شيء تُساورة الرغبة دائمًا ويتطلع إلى "رغبة الآخرين"، أي بمعنى أن لديه الرغبة في الحصول على الاعتراف والتقدير من قِبَل الآخرين. والاعتراف به "كائنًا بشريًا له تقديره وكرامته، فالإنسان لا يمكنه أن يَعِيَ ذاته ككائن مُستقل له هويته الخاصة إلّا إذا اعترف به الآخرون إنسانًا" (فوكو ياما، 1993، 180-185).

من جانب آخر فإنه لا بُدّ من فحص المسألة من جهة النظر في سؤال الهويّة من منظور حيوي إذا جاز التعبير، وأن يُصار إلى مَنحِها مكيانزم دورة حياة

وتطور ونمو وتغيّر، لكونها تغتني أو تفتقر، بحسب الأحوال والتاريخ والاعتراف، وعندئذ يكون من الخطأ اعتبارها مُصْمِتة أو أنها ثابتة، ساكنة أو ناجزة بالتمام، وإنما هي بالحَريّ صيرورة اكتمال وتحول وولادة لا تتوقف، ومن غير الممكن النظر إليها شيئًا يُعطى دفعة واحدة، وإغفال حقيقة أَنَّهَا تُوَلِّدُ وَتَنْمُو وتعاني من الأزمات الوجودية والاستلاب والاغتراب، وبذلك فهي لا تنجو من هذه المحاولة، طالما أنها لا تنجو من حضور الآخر فيها ومعها (ميكشلي، 1993، 7).

فإذا كانت الهويّة تجد حضورها الجّواني وكذلك البّراني عند الفرد المنخرط في الجماعة الواحدة، فإنها تبدو كانعكاس شيفرة تعريفية للذات الفردية، بحيث يكون بمقدور الفرد عن طريقها تعريف نفسه في نطاق علاقته بالجماعة التي ينتمي إليها، ويمكنه من خلالها أن يقدم شخصه إلى الآخرين الذين يتعرفوا إليه بوصفه منتميًا إلى تلك الجماعة أو "تاريخ الجماعة"، في حدود تراثها وتاريخها الذي كونته أو أبدعته، وفضلًا عن تلك الشيفرة التي تُحدِثها الهُويّة في وعي الأفراد والجماعات، فإنه لا بُدّ لأشكال تجلياتها أن تظهر من خلال تعبيرات خارجية شائعة، تنحصر وظيفتها وكذلك قيمتها في كونها عناصر مُعلنة ومُذاعة أمام الجماعات الأخرى، ومن أنها تُميّز أصحاب هويّة مشتركة عن سائر الهويات الأخرى برموزها الدّالّة على ما هو خاص/ خصوصي، بل ما هو ذاتي في كل ما يتعلق باللغة والاعتقاد والحضارة والتاريخ والجنس والعرق، وعندئذ تُعدُّ تشكيلًا منسجمًا من القيم والتقاليد والأفكار والثقافة والامتداد في التاريخ (ميكشلي، 1993، ص6).

إن فكرة الهُويّة في مَدَيَات التاريخ تتموضع في قلب الصراعات الناشبة في الذوات الإنسانية، وهكذا فهي تمثّل عُصارة الوجود الإنساني النشط في العالم، وعند النظر إلى دلالاتها المباشرة، نجد أنها تُحيلنا إلى شكل من الرغبة المُلابِسَة كل كائن بشري في أن يظل مُتطابقًا مع كينونته، وبلغةِ الهُويّةِ أن يكون هو – هو، وذلك بالتحديد هو الشرط الجوهري الذي يؤهله للاختلاف مع الآخر. وهذا الوعي أو التحقق بالاختلاف يتيح له خوض تجربة إظهار الهُويّة المساوية ابتدًاء للذات مع ذاتها المطابقة لهذا الآخر ومن ثم دعوته إلى الاعتراف بهذا الاختلاف (بن تمسك، 2016، 13).

وفي هذا الخصوص يمكن استحضار فكرة الاعتراف التي تحتفي بها نظرية الهويّة في راهنية الفكر الفلسفي المعاصر، ويمكن هنا الاستعانة برؤية تايلور الذي يرى أن السمة الحاسمة في الحياة البشرية تكمن في طابعها الحواري بصورة أساسية، وعليه فإن الأفراد تتشكل ذواهم عبر الاتصال بالأخرين والحوار معهم، وهكذا فإننا نكون أحوج ما نكون إلى اعترافهم وذلك بقدر حاجتهم هم إلى اعترافنا، وهكذا فالاعتراف إذن حاجة تتطلب الآخر بالضرورة، الأخر الذي يعترف بنا ونعترف به.(Taylor, 1997. P99)، ولذلك فإن الكينونة ذاتها لا يمكن لها أن تنفصل أو تستقل عن الوجود في فضاء من المسائل الأخلاقية لها علاقة بالهوية (تايلور، 2014، ص 182-183).

إن حجّة تايلور التالية تقوم على جدل علاقة الدعم المتبادل بين الاعتراف والهوية فالمجتمعات التي تعرف تعددًا ثقافيًا يكون فيها الاعتراف حاجة ضرورية وملّحة ليس فقط على المستوى الوطني بل على المستوى العالمي، وذلك بالنظر إلى العلاقة ما بين الاعتراف وبين الهويّة، حيث تشير الهويّة في هذا السياق إلى "شيء أشبه بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك". (Taylor, 1994, p41)

وفوق ذلك كله فإنه لا يصح اعتبار الهُويّة مجرد شعور خاص، ذاتي عند كل شخص، بل هي بالأحرى جهاز/ شيفرة انتماء وتحقق، أو أنها لا تكون، ومثل كل جهاز، يصعب لأي هُويّة أن تكون شغّالة، إذا لم تمتلك سِمة خاصّة تحدد صورة معينة من صور الإلزام الانضباط، إذا لا وجود لهوية غير ملزمة، بل إن كل هُويّة لا تعدو أن تكون تاريخها الخاص، مثلما أن كل هويّة تؤرخ لنفسها بطريقةٍ ما، فنحن سلفًا ننتمي إلى أنفسنا، أو إلى جهاز أنفسنا كما ورثناه قبل أي تجربة شخصية، وعليه فكل فرد منّا هو نتاج هُووّي أكثر من كونه شخصًا (المسكيني، 2011، 129-130).

وإذا كان يصحُّ أن كل هُويّة تؤرخ لنفسها عبر أشكال مختلفة، فلأنها تتطور وفق منطقها الخاص الذي يتجسّد في عمليات التقمص والاصطفاء، وفي سياق تطورها ذلك فإنها تشرع في التجدد التدريجي وتعيد تنظيم نفسها من غير توقف، إلى مدى تكون معه قادرة على تحديد خصوصية الكائن الإنساني، وفقًا لمنظومة العمليات المعرفية والعقلية التي تشكل نسيج الإحساس بالهويّة (المسكيني، 2011، 129-130).

بيد أنه من جانب مُفارق وفي خِضّم تحولات الهُويّة ثقافيًا وفلسفيًا حدث إنزياح مفهومي للهوية، أو زحزحة على مستوى الدلالة، ويشرح عزيز العظمة مفهومًا آخر للهوية، يُفرق فيه بين الهُويّة (بضم الهاء)، وبين الهُوية (بفتح الهاء)، وهذا الأخير شاع في الاستعمال الخاص بالخطاب العربي بدلالة أخرى غير دلالة الهُويّة المعروف، ويبيّن في هذا الخصوص أن حدّ الهُويّة (بضم الهاء) يُترجم حرفيًا (بالموجود هناك)، مما يسمح بأن يقارن مقارنة غامضة مع المصطلح الهيدغري، وينطق به المثقفون العرب على نحو خاطئ (هَويّة) بفتح الهاء، في حين أن الهُويّة (بضم الهاء)، هو لفظ أو مصطلح ينتمي إلى المُعجم الفلسفي العربي منذ العصر الوسيط، ويحيل في المنطق إلى مبدأ الذاتية أو الهُويّة (أ=أ)، كمقولة ميتافيزيقية. وينظر العظمة إلى ذلك التحوير بمثابة انزياحًا مفهوميًا، يتمثل في الانتقال بالمصطلح من الدلالة الفلسفية إلى الدلالة الانثروبولوجية، إذا تكون الهُويّة "النحنُ" الثقافية التي حلت محلَّ الهُويّة التي تشير إلى تلك "النحن" في بُعدها الانثروبولوجي (مجموعة باحثين، 2005، 17).

ثمة فكرتان من الممكن استنتاجها من هذه المقاربات السابقة في نطاق التحقق الابستمولوجي الخاص بفكرة الهُويّة، أولاهما، تنبني على القول بأن شخصية الفرد لا تكون مُتماثلة الوحدة في جميع الأوضاع والأحوال التي يكون عليها ذلك الفرد، والسبب يرجع إلى تنّوع الاختيارات والخبرات المتجددة التي تعيشها الذات الإنسانية، ومن شأنها أن تخلق فيها تغيرات عند كل تجربة معيشة، إذ الإنسان منّا يجد نفسه في كل وقت مشغولًا في تعديل أو تطوير طريقة التفكير في ذاته، وفي زاوية النظر الخاصة بموقف اعتبار الذات واختبارها، ولذا فالإنسان يُدرك ذاته مُتغيرة، مع أنه في الوقت نفسه يشعر في

الصورة العامة (للأنا) التي تخصّه أنها واحد في كل الأحوال، ومن جانب ثانٍ يكتشف أن أحواله النفسية ونبوءاته الذاتية تتغير، ولذا فإنه لا يمكنه أن يقول "أنا" كوحدة أنطولوجية أو جودية مكتملة، مع الجزم منه بحالة الثبات والاستقرار التام بهذه الأنا. لأنها تتعدد وليس تنقسم على مستوى الشعور بالهُويّة، فَتُصبح "أَنيّات" تتجه إلى كل صوب ومعنى وإدراك وفعل سلوكي، وهكذا فالإنسان يمتلك "أَنيّاث " يستبدل بعضها من البعض الآخر، "فهناك" الأنا التي تحب، والأنا التي تكره، وهناك الأنا الكريمة والأنا الحاسدة، وهكذا، فالأنا بهذا الاعتبار يمكن أخذها على مستويات مختلفة، منها الحياتي والنفسي والخُلقي والمجتمعي... الخ" دافي، 1983، 43).

أما الفكرة الثانية فَمؤدّاها، القول بأنه من الخطأ حصر سؤال الهُويّة في صِيغة "من أنا؟"، أو "من نحن؟" ومن "هو الآخر؟"، بدلًا من طرحه على صفة السؤال التالي "كيف أنا أو كيف نحن؟" و"كيف هو الآخر؟". ومع أن السؤال في الحالين سؤال هُويّة بامتياز، إلّا أن الصيغة الأولى تحلينا إلى ماهيّة "الهُويّة" وجوهرها، أما الصيغة الثانية تحيلنا إلى الواقع والمعيش اليومي والتاريخ، الأولى تدعونا للتأمل المجرد واشتغال الفكر، وربما تقدم نتائج تدل على أزمة الذات، أو الانغلاق أو التعصب أو دوغمائية الأفكار والسلوك، أمّا الثانية فإنها تكون أدَعى إلى الدينامية الحركية والفاعلية الإيجابية والانفتاح والتواصلية، مثلما أنها تصنع قيم المشاركة في صياغة تاريخ الفعل التواصلي الخاص لمحورية الأنا/ النَحنُ فِي اَلْمَعِيشِ الأنسني التشاركي، من حيث أن صناعة هذا التاريخ ترقى إلى الوعي بضرورة المشاركة مع الآخرين. (الجباعي، 2012).

خُلاصة القول إن تصميم مِعمارية هُويّة فكرية عقلية تكون ضرورة للفرد والجماعة على حد سواء، هو واقع يجب الاعتراف به في كل الأحوال، فالذات لا تجد توازنها وشكل من أشكال ثباتها النسبي فالوعي بحضورها في العالم إلّا من خلال هُويّة تخصها. بيد أن مضمون هذه الهُويّة، إذا كان يُؤدي إلى انقطاعها عن الواقع أو انفصالها عنه بأبعاده الثلاثة، التاريخية والكونية والعقلانية أي من خلال البُعد التشاركي والتواصلي وعلاقات الاعتراف المتبادل، فإنها صائرة إلى منطق الجوهرانية والثبات والاغتناء الذاتي والانكفاء، وذلك بدلًا من منطق التطور والصيرورة والاغتناء مع الآخر وبه ومع العالم.

أزمة الهُويّة

كانت الآمال قد انعقدت بأن التحولات الفكرية والثقافية والاقتصادية والتقدم العلمي والتكنولوجي، التي حدثت في القرن العشرين، من شأنها أن تُفضي إلى الأنسنة الشاملة وتزدهر حياة الإنسان باطراد، غير أن المصائر المشهودة كانت مخالفة بصورة أو بأخرى لتلك الآمال أو التوقعات، بل إن وتيرة التعصب والعنف والحروب وصور العبودية قد تعاظمت، بسبب العداء المتنامي والصراع بين الجماعات والدول المختلفة. ومن المُحقّق أن القرن العشرين عبر قِواهُ السياسية والاجتماعية والثقافية قد وفرّ مناخًا عالميًا مَؤاتيًا للتعصب وتفجّر الهُويات في مختلف صورها وأشكالها، فقد أنجَبَ هذا القرن نَزعاتٍ من قَبِيل الفاشية والنازية والستالينية والماديّة المُفرطة، فضلًا عن تفاقم ظاهرة الليبرالية الرأسمالية المتصادمة مع القيم والفضائل المتوافقة مع أفكار التقدم والنزعة الإنسانية، وعند استجرار هذ المظاهر إلى القرن العشرين، فقد تَجلّت أزمة الهُويّة في نمطين بارزين على الأقل.

- نمط المُماثلة التي يَصطنعها الفرد أو تُقررها الجماعة لنفسها، أي حالة "الهُويّة للذات" وبالفِعِل، حيث يمكن للفرد تقبّل الهُويَات التي تُنسب إليه أو تُشهِهُ أو رفضها.
- نمط المُماثلة التي يمنحها الآخرون، أي حالة "الهُويّة للغير". والعلاقة التي تنشأ بين المُماثلين، هي التي تكون أساسًا لإشكالية الهويّة التي تَستَولد جزءًا من أسئلتها المأزومة.

كانت الأحوال مناسبة لتفجّر التمايزات والخصوصيات والاختلافات، وبروز الهُويّات القومية والعرقية والدينية عمومًا، بيد أنه ينبغي عدم إنكار حقيقة أن هذه الهُويّات والخصوصيات المختلفة، تعكس حالة الاستمرار الثقافي لحضاراتٍ قديمة تحلّلت وأخذت تطغى عليها الحضارة أو الموجة الليبرالية الرأسمالية، ومن هنا فإن الطابع العام عند مجتمعات هذه الحضارات، أنها تظل مُنحصرة تحت ضغط كثافة الخصوصيات الثقافية التاريخية التي تَخصّها، أي من ناحية عمق الثوابت والأصول الأولى لحضاراتها القديمة.

إن دَيدن التكرار والإلحاح على إثارة سؤال الهُويّة لدى المجتمعات المعاصرة، يدلّ على حقيقة أن الهُويّة تواجه أزمة مجتمعية شاملة، فحيثُ لا تكون هناك أزمة فلن يُثار سؤال الهُويّة في صورته المُربكة الثقيلة. لكن ما يبدو صريحًا هو أن سؤال الهويّة لا يكون مأزومًا (الذات المأزمة بهويتها)، وهكذا سؤالًا مشروعًا، لا عندما يُصَاغُ السؤال بصيغة ما هي الهويّة؟، وإنّما عندما يكون السؤل مُصاغًا ب كيف تكون الهُوية؟ أو ماذا يجب أن تكون عليه الهُويّة؟ (العالم، 1998، 16).

وفي جميع الأحوال فإن صراع الهُويّات أو صدامها في مجتمع ما هو تعبير عن أزمة يعيشها هذا المجتمع، تعكس مآل أو وضعية عجز القوى والفاعلين الاجتماعيين فيه عن اجتراح أو توليدَ حلولٍ مجتمعية مقبولة تعطي الكيانات والأطراف المتصارعة الشعور بالعدالة والانصاف والأمان، بل قد تكون تلك القوى والفاعلين سببًا مباشرًا أو غير مُباشر للتأزيم والتحريض الهُوياتي، ودافعًا نحو تفاقمه واستمراره، كما لو كان فعل إيقاظ الهويات في مجتمع مأزوم تعويضًا عن الحل الاجتماعي، وهُروبًا إلى حلول زائفة تَفضي إلى تفكيك المجتمع وتهدد استقراره. (درّاج، 2018، Mouminoun).

يُلاحَظُ أن الشكل الذي يظهر فيه سؤال الهُويّة باعتباره تعبيرًا عن الأزمة التي تعيشها المجتمعات المعاصرة، لا يخلو من دلالةٍ مهمة، فقد ظهر

السؤال بمثابة رغبة في الحماية لدى الأفراد والمجتمعات التي تنتمي إلى هوياتها الخاصة، أمام عمليات التنميط الزاحفة، وتحديات العولمة التي كانت تتجلّى جنينيًا منذ القرن العشرين، وأضحت اليوم مُسيطرة ومهيمنة وتشعر قِواها بالظفر التاريخي، ومن هذه الكيفية الموضوعية والتاريخية للهوية ومجتمعات الهوية، فإنه يمكن النظر إليها بوصفها شكلًا من أشكال المقاومة والمُمانعة المشروعة، على أن لا تتحول إلى (غيتو) يدخله الإنسان أو مجتمعات الهوية فتنغلق فيه وتتقوقع. (المسيري، 2009، 146).

إن التداخل في عالم المصلحة يطرح اليوم وضعيتين على مستوى علاقات القوة والهيمنة، على الصعيد الدولي، التي تبدو حتمًا غير مُتكافئة. فمن جهة تتعاظم قوة المركز في صيغة هويّة سياسية واقتصادية وعسكرية ومن جهة أخرى تتعاظم علاقة التبعية في الأطراف لهذا المركز، الأمر الذي يعيد انتاج صورة الهويّة المأزومة التي تشعر بأن العالم تحكمة صراعات قويّ وهيمنة، ظاهرها اقتصادي أو سياسي وأيديولوجي وباطنها ثقافي هُويّاتي بامتياز.

وإذا كان واضحًا أن إشكالية الهُويّة تُعدّ من أبرز الإشكاليات التي استأثرت باهتمام النخب الفكرية والثقافية، وحتى النُخب المنخرطة في الفعل السياسي، فذلك لأنها تعكس صورة الأزمة المتمثلة في البحث عن الشخصية الهُويّاتية التي تبدو أنها مُهددَةً أو مُمزقَة، وتعاني التذّرية والانقسام، نتيجة عمليات التحول المستمرة، إلّا أنها ستكون أكبر حدّة وتأزمًا في مجتمعات الأطراف أو ما كان يُسمّى بالعالم الثالث التي لا تنفكّ عن مُعاينة تداعيات العولمة والحداثة، وصراعات الأصالة والمعاصرة، وغيرها من الثنائيات الضدّية التي برزت مع اجتياحات العولمة وتداعياتها. والواقع أن الانشغال بسؤال أزمة الهُويّة أو أزمة الذات مع الهُويّة غير مقتصر على الجماعات والأمم، بيد أنه انسحب إلى مستوى الأفراد، وذلك لأن الإنسان الفرد يُمضي جزءًا مهمًا من حياته باحثًا عن هويته ويتفحص ذاته معها، فتحقيق الهُويّة يشكل قلقًا، للذات، إذ إنها (الهُويّة) تُمثّل في زاوية ما مشروع الوجود الإنساني برمّته (الجزار، 2010، 234).

من الممكن النظر إلى أزمة الهُويّة، ليس بالمعنى الشائع، قلق الذات بحاضرها ومصائرها، بقدر ما يقصد بها ذاك الموقف التحولي في مسار النمو الخاص لهذه الذات الذي تتحدد نواتجه بالكيفية التي تمت بها عملية مواجهته. ومقصود الأزمة في هذا السياق يمكن النظر إليه من زاوية جملة العوائق التي تعترض مجالات الفرد أو المجتمع بشأن تحديد راهنية نفسه أو تحقيق تمايزه المشروع عن الهُويات الأخرى، أو بمعنى أدق مُجاوزة الصعوبات التي تعوق رغبة الإنسان الحصول على اعتراف الآخرين (أزو، 1992، 62).

إن أهمية تحقيق الهُويّة باعتبارها المطلب الرئيسي لنمو الإنسان والذات الفردية والجماعية على حدّ سواء من جهة، وتعثر هذا التحقيق من جهة أخرى هو بالتمام ما يشير إلى أزمة الهُويّة، عندما تنحصر سيرورة الحياة نفسها في نطاق البحث عن الذات ومن ثم العثور عليها. والإنسان الذي يحسّ حضور هُويته في ذاته هو الإنسان الذي يجد الإجابة الحاسمة عن أهم مشكلات الوجود الميتافيزيقية (إبراهيم، 1971، 228).

بيد أن الإشكال الحقيقي يظل قائمًا، في طبيعة التصور الخاص بحضور الذات مع الآخر وفي العالم، كيف تحدد الذات نفسها وكيف تقرر شكل هذا الحضور؟، وعند هذا الحد فإن ما يبدو هو أن الأفراد أو المجتمعات، التي تبدأ باستشعار ثقافي وأسئلة تخص وجودها ووعيها بذاتها التاريخية، هي المجتمعات المأزومة بالذات وبالهُويّة.

الهُويّة التأصيل والاستشكال الفلسفي

ربما لم يعد من دقيق الكلام الاعتماد على بناء مُصادرات في مفهوم الهُويّة انطلاقًا من الدلالات الكلاسيكية للمعنى، ومن ثم إحالة هذا المعنى على حصرية دلالة ما يكون به "الشيء هو هو"، فالحديث عن فكرة أن الشيء هو دائمًا ذاته في وضع سكون وثبات لا تجري عليه الحركة ولا يَطاله التطور، هو حديث ينطلق من تصّور خاص وضيّق لشكل هُويّة مُصمِتَه ناجزة بالتمام، لا علاقة لها بالتاريخ، ومن شأن هذا المعنى للهُويّة أو يُوقف مجرى الصيرورة في الأشياء والأفكار والمفاهيم، ويفرض وهم منطق التطابق الذاتي في حالة الديمومة وفقًا لتصور خاص بوحدة كلية في مختلف الأحوال والأزمات.

إن ما يبدو الآن واضحًا أن الصيغة الرياضية التي لحقت بمبدأ الهُويّة (أ=أ) ويُعد هذا قانونًا أسمى للفكر، تدلّ على اعتياد الفكر على تَمثُّل مبدأ الهُويّة، ومثل هذا التمثلّ أو التحديد للهويّة بما هي تعبر عن الماهيّة والجوهر يعود إلى تصور أصل ثابت مُفترض تحقق في الماضي واكتمل في لحظته تلك، وبصورة يكون فيها قد ترسّخ في الزمان والتاريخ رسوخًا يجعل من الوقائع التاريخية وتعاقباتها، وكذلك الممارسات الفردية والجماعية مجرد توكيد لهذا الأصل الثابت، وذلك كون الاعتقاد السائد يجزم بصفة الثبات تلك.

لا بُدّ من القول أن حصر فكرة الهُويّة وإفقارها بالتعريف التمامي يُعدّ محاولة غير مُجدية لتسكين الوجود وضبطه، في حين إنه يستعصي على الضبط والتحديد، من حيث أنه يتضمن كثرة من الممكنات والاحتمالات، وهكذا فإن أي كلام عن الهُويّة بهذا المعنى السابق يُجافي الواقع، مهما ادّعى امتلاك ناصية الحقيقة، "لأن الأنية تقيم داخل الغيرية، كما الأنا داخل الآخر" (الورفلّي، 2009، 21)، ومثل هذا الدخول في علاقة مع الآخر يحكمه قانون الحركة والصيرورة، على نحو لا تكون فيه الأنا ثابتة ثبوتًا مُطلقًا ونهائيًا.

واعتمادًا على هذا المُفتتح يبدو أن سؤال الهُويّة إذا كان بمستوى الاستشكال الوجودي التاريخي المتعلق بتجليات حضور الذات العاقلة في العالم، يظل موضع اتفاق وتقاطع، تتداوله اشتغالات فلسفية تنوء الأفكار عن حسمها، فيضطر العقل إلى تعليق الحكم النهائي بشأنها، فالطبيعة الفضفاضة لفكرة الهويّة، تسمح لها التداخل في نطاق حقول معرفية، وعدّة تخصصات حديثة اهتمت بموضوعها، فمن الهويّة كمنطق صوري ورمزي، إلى الهويّة

بحثًا عن وحدة مُفترضة للوجود والأشياء تتلاحق وتندرج مع الحركة والكثرة، وصولًا إلى هويّة مناط اشتغال العلوم الإنسانية والاجتماعية بكيفيات عديدة باعتبارها آلية اثبات وجود فردية وجماعية. والواقع إن مقولات الهويّة في هذه العلوم عمومًا، تنطلق من مفاهيم الاستمرارية والمُغايرة والاختلاف والاندماج والوحدة والتفرد والابداع، ومثل هذه المقولات من شأنها أن تتعارض مع مقولات الهويّة في إطار تحديداتها المنطقية والفلسفية والميتافيزيقية والكلاسيكية (بن تمسك، 2016، 13).

يتضح أن الكثافة الرمزيّة التي يحملها مفهوم الهويّة أدت إلى تداوله موضوعًا لحقول معرفية كثيرة إذ نشطت الحقول الباحثة في الهويّة عند مُفترق طرق من الاختصاصات. الهويّة كمنطق صُوري يكشف مواطنِ التناقض في الأشياء (علم المنطق)، ثم الهويّة بوصفها بحثًا عن وحدة للوجود، والاشتغال بأصل مرجعي ثابت (موضوع الميتافيزيقا)، وانتهاء بعلوم الإنسان والمجتمع التي تدرس الهوية باعتبارها هُويات عديدة مكتسبة وصيرورات متجددة (مرقص، 2015، 26).

وفي الواقع فقد انقضى عهْدُ مديد منذ انبثاق مفهوم الهُويّة عن الفلسفة، والحال إن تعريف أرسطو للهويّة يدّل على وصفٍ لحال بقاء الشيء نفسه أو الموضوع ذاته على حاله، بمعنى ثباته وسكونه وعدم تغيره. ومثل هذا المعنى الميتافيزيقي للهويّة لا يدلّ إلى تحققها في واقع دائم التحول زمانًا ومكانًا، بل بالأحرى يمكن النظر إليها مجموع الصفات المميزة الثابتة للشيء باعتباره شيء هكذا (كوزان، 2010، 93).

وإذن فهويّة الشيء في الفلسفة تعني حقيقته المطلقة أو الثابتة، التي تشتمل على صفاته الجوهريّة المميزة له عن غيره من الأشياء الأخرى، مثلما أنها تنطوي على معنى مطابقة الشيء لنفسه أو مثله.

تعالق مفهوم الهُويّة فلسفيًا مع نمطين مميزين للتفلسف، هما، النمط الجوهراني (نمط الثبات والاكتمال)، ثم النمط الإسماني (نمط الصيرورة والتحول)، ويشير النمط الأول إلى فكرة وجود "جواهر" أو "حقائق" جوهرية تخصّ ماهيّات ثابتة وقارّة وأصيلة في الأشياء، وقد يكون الفيلسوف اليوناني بارمندس (515-460 ق.م) أول من استخلص هذا الموقف الفلسفي، من حيث أن فكرة ثبات الجوهر هي ما يضمن بقاء الكائنات الموجودة، واستمرار وجودها النوعي، إذ الفئات المتماثلة تتمتع بوجود حقيقي، وأن هُويّة هذه الكائنات الموجودة، تُبقيها على الدوام مُماثلة لجوهرها (دوبار، 2008، 17).

يتخذ الموقف الجوهراني فكرة الفَرادة الجوهرية لكل كائن/فرد من البشر، أي إمكان القول أو الإشارة إلى "من هو بذاته"، مثلما يحصر الفرد في انتماء قَبلّي موروث، أي بصورة قَبْليّة سابقة، وبذلك يكون بمقدورنا تعريف صفة "الفرادة الجوهرية" لكل شخص، ويكون هو ما هو عليه في الواقع، ومن ثم يستكمل مصيره سواء كان هذا المصير مُسجّلًا في جيناته، أم محددًا تبعًا لوضعه الأسري الاجتماعي، فهو يظل دائمًا مطابقًا لوجوده الجوهري.

أما بخصوص النمط الثاني، أي النمط الإسماني، فقد يكون من أبرز مُمثّليه الفيلسوف اليوناني هيراقليطس (470 ق.م)، الذي أطلق عبارة "لا يمكن للمرء أن يسبح في النهر نفسه مرتين"، مثلما يُنسب له القول "كل شيء سيّال"، (النشار، 1969، 39) ووفقًا لهاتين المقولتين فلا شيء يصحّ أن نطلق عليه صفة الجوهر الأبدي، لأن الأشياء يحكمها قانون الصيرورة والتغير، وهكذا فإن هُويّة الشيء/ الكائن المحسوس ترتهن باللحظة التي يُفحص فيها ويُدْرك، أي بوجهة النظر المتحققة عنه في لحظة ما من لحظات صيروراته الدائمة.

ومُؤدّى القول هو أن المقولات التي تسمح بإطلاق مُسمّى على تلك الأشياء المتغيرّة الواقعة تحت الحواس، هي كلمات أو أسماء مرتبطة بنظام الكلام المُستخدم في سياق معين، وتعدّ هذه طرائق متغيرة تاريخيًا. والموقف الإسماني أو الوجودي يرى بأن ليس ثمة هناك وجود لما يمكن أن ندعوه بـ"الجوهر"، بل الأمر يتعلقُ بصيغة وجود ممكن، فهو إذن يرفض الاعتراف بوجود انتماءات جوهرية قائمة بذاتها. وعليه، وجود اختلافات/ تفرّدات أصلانية بدئية نوعية ومُسبقة ومُستمرة بين الأفراد، وأن ما يجب الاعتقاد به أنه موجود هو أساليب وأنماط مُماثلة، صفتها الرئيسية التبدّل والتغير على مدى التاريخ الجماعي والفردي (دوبار، 2008، 18).

ما يبدو إلى الآن هو صعوبة الجزم بالتعريف بالهوية من منظور ثباتها المطلق، بل لا بُدّ من أنها تظل مُشرعة على الاختلاف وإعادة التشكّل وفقًا لاشتراطات موضوعية وذاتية تاريخية وثقافية، مثلمًا أنها تأخذ صورتها اَلْمُتَمَوّجَةَ دَلَالِيًّا وَمَوْضُوعِيًّا فِي نِطَاقِ اَلْحَيّزِ اَلْخَاصّ بِالْآنِ راهنًا وكذلك بالغد والتعدي إلى المستقبل، وفي نطاق حقل اشتغالها في ما بين القَبلُ والبعدُ تبقى تدور كذلك في نسيج علائقي مُتفاعل يحددّها في كل وقت، لأنه نسيج جدلي متحول تبعًا إلى تغيّر الظروف والسياقات التي يحكمها مبدأ التطور وحركة التاريخ والاشتراطات الخاصة بالعصر والمكان والثقافة السائدة.

وفي نطاق هذا الفهم الدلالي المجدّد للهوية تستمد مقاربة تشارلز تايلور للهوية مشروعيتها، فهو يرى ابتداءً أن النظريات التي تنظر إلى الهويّة مجرد وهم أو مسألة زائفة ولا معنى لها وأن على الفرد أن يتخلّى عنها لأنها تزيدنا اغترابًا عن ذواتنا، هي نظريات يجب تجاوزها ونقدها، ويتطلع في الوقت نفسه إعادة النظر في مسألة الهويّة، من زاوية جديدة وبناءةً، فهو قد نظر إلى الهويّة، بوصفها "المِعْين الذي تُستمد منه قيم وحدة الأضداد، وتعايش المطلق والنسبي، والواحد والكثرة، مشروعية وجودها في حياتنا، وبالفعل فحين نفحص بنية الهوية المفهومية نكتشف أن طبيعتها البنيوية تشترط تضادّ عناصرها، ولكن هذا التضاد لا يقوم إلا على أساس أدنى من الوحدة والتمسك بهما. ما نلاحظهِ إذن هو وجود التضاد والوحدة والتوازن داخل بنية الهوية ذاتها" (بن تمسك، 2014، ص13-14).

إن من شان هذا الفهم بطبيعة الهُويّة يأخذ بعين الاعتبار عمليات انكشافها وتمحوراتها وعلاقاتها المتشابكة، وهو فهم يتعارض مع النقيض المثالي

الماهّوي، الذي يقوم على فرضيات الأصالة المطلقة والنقاء والاكتمال والتمركز على الذات المنغلقة، لكن لا بدّ من التأكيد على فكرة التفريق على سبيل التمييز بين أدّعاء أن الهويّة جوهر مكتمل تتقوم به كل ذات وتستمر عليه انطولوجيًا، نفسيًا وأنثروبولوجيًا ومعرفيًا، وبين اعتقاد مُغاير يرى الهويّة وضعية أو موقف انتماء إلى عالم الأشياء والوقائع التاريخية، تتأثر بها، من دون أن تكون بالضرورة ماسخة لذاتها، أو مُتجاوزة لهذه الذات. (الورفلّي، 2009، 21).

إن اندراج الهويّة مع الفهم الذي يتعلق بطابعها العالمي في الوضع البشري المعاصر، يقتضي عندها برماس النظر إليها وفحصها بوصفها تحتل موقعًا إشكاليًا راهنًا، وذلك من منطلق رؤيته النقدية التي اقترنت أساسًا بالحداثة وفلسفة الأنوار، فقد ربط مسألة الهويّة بالخطاب الأنسني المعاصر، الذي يدور حول فلسفة اللغة والتواصل وأخلاقيات التواصل، التي بمقتضاها يتم تجاوز الهويات الكلية النسقية المغلقة، واستبدالها بالهويّة الجماعية ذات الصبغة المعيارية والتواصلية، وهذا يكشف البُعد الكوني – العالمي الذي يعترف بانفتاح الهويات على بعضها للإثراء الثقافي (الناصر، 2011)، وهكذا فمقاربة هابرماس سعت إلى بناء عقل تواصلي بديل العقل الأداتي.

بيد أن هابرماس يُدرج كذلك مسألة الاعتراف كعامل رئيسي لإبراز حدود الاختلاف بين الهوية الشخصية والهويّة الجماعية، لكنه وصل بالنتيجة إلى القول بأن تحديد الهوية بصورة عامة لا يتم إلّا في نطاق انعقاد علاقات بينذاتية في مجال العقل التواصلي (هابرماس، 2010، ص38)، الذي بموجبه يمكن للفرد أن يُنجز هُويته مع ومن خلال الاخرين الذين يشاطرونه، موقف إ نجازي مُشارك في نشاط فعل تواصلي مستمر (هابرماس، 2010، ص33).

من هنا فإنه إذا خلصنا مما سبق إلى نتيجة ما، فالواضح أن نسقيات خطاب الهويّة واتجاهاتها تكاد تنحصر في صورتين من الخطاب، الأولى ينحاز فيها لمبدأ الثبات والاعتقاد بالاكتمال والتكرارية الدورية للهويّة، من غير أن تتأثر بشيء من خارجها. أمّا الثانية فينحاز فيها الخطاب إلى اعتقاد التعدد والنسبية والتطور في الهويّة ذاتها. ويمكن إدراج الخطاب الأول في نطاق ما يُسمّى بنمط الهُويّات المحافظة، التي يُنظر إليها على أنها تستمد فكرتها وفلسفتها من خارج الذات، وبعيدًا عن إرادتها، وقد يكون هذا الخارج وجودًا أو طبيعة أو تاريخًا أو ثقافة أو عرقًا أو دينًا أو قومية. وباختصار فالهُويّة تتشكل في هذا المقام من خارج الذات، أي من الكيانات المنتمية إليها ومن الأشياء الأخرى، أما الخطاب الثاني فيمكن إدراجه تحت نطاق خطاب الهُويات الدينامية المتحررة، التي تعترف بقيم الاختلاف والمغايرة النسبية والصيرورة في البناء والتشكل.

وليس من نافل القول أن الهُويّة بمفهومها الحديث، قد اقترنت بالأفكار الحداثية باكتشاف هُويّة الأنا، بعيدًا عن التصور التقليدي لمنطق خطاب الهويات الجاهزة، وذلك لأن الذات الحديثة كانت قد تحررت من ثقل هذه الهويات الجاهزة وتعريفاتها الكلاسيكية أو التقليدية والملاحظ أن التحرر الكلي للهوية الفردية في أنماطها الحداثية وكذلك ما بعد الحداثية أدى إلى الإفراط في الاختلاف إلى حد فقد معه كل دلالة تأسيسية جماعية، بل إن الاختلاف المفرط انقلب إلى ضرب من "التذّرية Atomisme". وتلك إحدى الثمار غير المرغوبة لتحولات الهُويّة في مرحلة ما بعد الحداثة، ويبدو أن ذلك التحول الذي حصل للهويات لا سيما الفردية لم يحرر الاختلاف الفردي للذات من ميتافيزيقا هُويّة الواحد/ الفرد إلا ليضعه من جديد في ميتافيزيقا الحقيقة "الذاتوية"، أو بتعبير جيفري Jeffry في نموذج السيادة الفردية (Jeffry, 1994,23).

والواقع أن هذا الوضع الذي تعيشه الذات يطرح سؤالًا يخصّ قدرة الفرد (المُتذّري) في الهُويّة في أن ينمو ويزدهر بمفرده في عزلة دون الاحتكاك بالمجتمع والأفراد، فليس من الممكن تجاهل الإنجاز الاجتماعي الذي أنجزته البشريّة في طريق التواصل الاجتماعي بدافع أن هذا قد يُفسد فردّية الفرد، فالنظرة الشمولية في نطاق فكرة الهُويّة ترى ان المجتمع هو كيان أساسي قبل الأفراد بمعنى أن الفرد يتشكّل من خلال الهُويّة الجماعية وواجباتها، التي تعتقد أن النظريات الفردانية والليبرالية الفردية تنحاز في تقييمها للخير مُتغاضية عن إمكانية الخير الجماعي Collective الذي لا يستطيع الأفراد مُنعزلين الحصول عليه (شطارة، 2014، 528).

لقد ولّدت حالة الارتباط الفلسفي والمفهومي الذي طال جميع الحقول المعرفية لا سيما في الغرب، مع بدء حقبة ما بعد الحداثة، أشكالًا مُجددّة تخصّ سِمات الهويّة المنتمية إلى هذه الحقبة. ومع بداية الألفيّة الجديدة أصبح سؤال الهويّة مطروحًا بقوة وبدا أنه لا يزال غير مفروغ منه، الأمر الذي يستدعي توليد إجابات مختلفة عنه، فكما يبدو لم تقدم الرؤيتان المحافظة والمتحررة إجابات نهائية بشأنه، بسبب تعقيد بنيات المجتمعات الإنسانية، وهكذا أخذ سؤال الهوية في نطاق تحولات أفكار وفلسفات ما بعد الحداثة النقدية والتفكيكية، يُطرح طرحًا مختلفًا مُغايرًا عما سبق، مُعززًا بعالم تكنولوجي رقمي غير مسبوق.

والواضح أن فضاءات التكنولوجيا الرقمية التي تكتسح عالمنا المعاصر تحول دون تمكن الفرد من تكوين أفكاره الذاتية الخالصة عن هويته الحقيقية وربما العجز عن التعبير عنها، ما يشكل لديه وضعية اغترابيه، على اعتبار أن الاغتراب يدل على "عدم التوافق بين الماهيّة والوجود، إذ هو نقص وتشويه وانزياح عن الوضع الصحيح" (زيادة، 1986، 1/39).

تسهّل التكنولوجيا الرقمية على الأفراد صناعة عالم افتراضي، قد تفكك أو تُذَرّي الموروث الثقافي والقيمي للأفراد والمجتمعات وتؤثر في الهويّة الثقافية لهؤلاء، وعالمهم القيمي، من حيث أن القيم التي تحتويها الهويّة الجمعية تعبر انطولوجيًا عن "تجربة تخوضها الذات من أجل اكتمال، ولهذا فحضورها انطولوجي بالدرجة الأولى، وهو حضور يُعلق عن وجود الكائن في حد ذاته" (عبد اللطيف، 2010، 163).

لم يعد إنسان مجتمع المعلومات ولا العوالم الرقيمة، ولا مجتمع الفرادنيّة المتذريّة المستقلة عن كل ارتباط جمعوي، ولا مجتمع الهويّة المحافظة،

يعيش حياة هُويّة تجعله مُتصالحًا أو مُطمئنًا إلى نُواتها الصلبة، بل إن تلك التحولات تدفع الإنسان إلى أن يكون "في حالة جدلية بين التمسك بالهويّة كنُواةٍ صلبة تعينه في مواجهة التغيرات المطّردة، وبين تحولات الهويّة ذاتها، ففي مرحلة الحداثة المتسارعة الانقلابية يجد الفرد نفسه يُمارس عملية بناء مركبة للهُويّة الذاتية" (مرقص، 2015، 28).

وكما أشير سابقًا فإن أفكار ما بعد الحداثة التي تُعدّ في جُلّها خطابًا فلسفيًا نقديًا، قد زعزعت الثقة بالكثير من المسلّمات على صعيد الفكر على أكثر من جهة، وعملت على تفكيك وإعادة بناء الأشياء والأفكار والمفاهيم، وأخذ النقاش الفلسفي دوره اللافت في سؤال الهوية، وبدأ الحديث يتشعب عن "مبدأ الهويّة" و"الهوية الجمعية"، و"فلسفة الهوية" و"علاقات الهوية" و"الهوية والاعتراف"، و"صراع الهويات" و"أزمة الهوية" و"الهوية والاختلاف" و"هوية الذات أمام الآخر"...الخ، هذا فضلًا عن اتجاهات البحث الأخرى التي تناولت علاقة الهويّة بكل من العنف والتطرف والصراعات الإثنية وغير الإثنية، وتعقدّ الخطاب عن الهُويّة أكثر فأكثر عندما ربُطت بتعبيراتها السياسية والإيديولوجية والثقافية المعبرة عنها.

إن ما يبدو جليًا أن التاريخ الإنساني ومجراه لا يمكن أن يُعدّ مجرد حركة في الزمان، بل هو حركة صيرورة شغالة في الوعي والإرادات الثقافية والمصالح الذاتية الفردية والجماعية، المتصارعة والمتفاعلة مع ضرورات الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية المادّية، ومن هنا يبدو كذلك أن خصوصية الإنسان الحقيقية ليست خصوصية طبيعة بقدر ما هي خصوصية دينامية تغير وتطور، تتجاوز ذاتها باستمرار (مرقص، 2015، 27).

على أن الاستشكال الجيد للهويّة وتجلياتها يتحدد عند اكسل هونيث من خلال عملية إعادة بناء التجربة الاجتماعية للأفراد في العالم المعيش المعاصر، وإلى أن تحققها يبدأ من أشكال من الاعتراف التذواتي التي تعدُّ مُؤسسِّة لهويّة الفرد، التي تنجز ذاتها ووجودها وتنال اعتراف الغير بها، ما يعني ضرورة إعادة الاندماج البنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية في إطار نموذج معياري للاعتراف المتبادل (بومنير، 2022، ص93).

قُصارى القول إنه بذلك المعنى تغدو الهويّة الإنسانية عامّة في تحققاتها وتنوعها، ولذا فإنها ليست أقنومًا ثابتًا بصورة نهائية، وإنما بالأخرى متطورة مجتمعيًا وتاريخيًا، تبعًا لتغير المجتمعات والأحوال والخبرات، وتنوّع أشكال الوعي والثقافات والمصالح المختلفة.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الممكن النظر إلى وجاهة نقد كل خطاب يعتقد الثبات المطلق للهويّة على مدى التاريخ، لأن فكرة الثبات فلسفيًا تعبير عن موقف تقليدي أرسطي النزعة، يغلب عليه فكرة الطبيعة وليس التاريخ، وهذا الموقف النقدي يرى أن كل مرحلة جديدة لها هويتها التي تُعدّ تطورًا مجددًا للهوية في مرحلتها السابقة، أو أنها تكون انحدار وتراجع لها، وأن أي تثبيت إطلاقي للهوية يجعل منها معيارًا مرجعيًا نهائيًا طوال تاريخ مجتمع من المجتمعات، يعبر عن تصوّر لا تاريخي وغير موضوعي لذلك المجتمع (العالم، 1998، 16-17).

أخيرًا يقتضي التحليل في إظهاره الفلسفي المعاصر أن يُصار إلى موضعه سؤال الهويّة في نطاق مزدوجي الهويّة مقابل الوجود، ومن ثم تحديد طبيعة الشروط التاريخية لوضعية حضور الإنسان في العالم ومع الآخر تحقيقًا للوجود، ومن بعد طلب هويّة تحدد طبيعة وجوده.

وبحسب منظور سارتر (1905-1980) فإنه لا يمكن للهويّة أن تسبق الوجود، من حيث أن الإنسان لا يملك ابتداءً أية ماهيّة أو طبيعة تكون سابقة لوجوده، علمًا بأنه جرى القول في تاريخ الفكر أن الماهيّة تسبق الوجود، فأفلاطون (427-347 ق.م) تصور أن وجود العالم المحسوس لا يكون ممكنًا إلا بفضل الماهيّة.

أما التأكيد الديكارتي (1596-1650م)، فيذهب إلى أن الفكر هو الحقيقة الأولى التي نستخلص منها وجودنا، ومبدأه في الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" يُمثل بادرة اعتراف ضمني بأسبقية الماهيّة على الوجود، وعلى هذا المنوال سار بعض المحدثون المتأثرين بالنزعة الديكارتية، وأنصبّ عندهم البحث على الماهيّة، وأمام هذا التصميم الفلسفي ظهر رد فعل معارض.

في القرن العشرين، اتجه التفكير الفلسفي نحو الوجود، وابتدر هذا الموقف كير كيجورد (1813-1855م) الذي ذهب إلى أن الفكر يجب أن يخصّ الوجود الإنساني من حيث هو ذات لا من حيث هو موضوع، أي من حيث هو كائن يعيش تجارب حيّة وخبرات وجودية (وهبة، 1971، 111-112).

وهكذا فإنه وبحسب هذا التصور للكينونة، فإن الدلالة على الوجود أقوى من صورة الهويّة، من حيث أنه بتحقق وجود الذات يمكن للهويّة الظهور بفضل هذا التحقق للذات، وعندئذ يكون الوجود الشرط الأول لوجود الهوية، بيد أن تحقق الهويّة لا يتم مرّة واحدة أولى بصورة متكملة، كأن يكون في وسع الإنسان أن يختار ما يريد أن يكونه على نحو نهائي لا يقبل المراجعة، بل بالأحرى يظل الإنسان في شرطه البشري التاريخي، ساعيًا من أجل هويته، مُواصلًا سلسلة اختباراته، ولا يُساوره وهم أن هويته ثابتة ومطلقة، بل هو يعي بأنه "لكي يُوجد حقًا عليه أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التي ينطوي عليها وجوده، وعندئذ يكون في وسعه أن يحقق من بين تلك الممكنات ما يرى أن يكونه" (إبراهيم 1971، 2/187).

الخاتمة:

أضحى من البَدهي الاعتراف بأن الوضعيات التاريخية والفكرية والاجتماعية المجدّدة التي انبثقت منها فكرة الدولة – الأمة في أنموذجها القومي الأوروبي الحديث ابتداءً، ومن ثم تجسّدها التاريخي في أوضاع وطنية وقومية عالمية أُخرى، قد أسفرت عن تشكّل مجتمعات حَداثيّة مُعبأة بفكرة الهُويّة

وإشكالياتها، بل أن سؤال الهُويّة ما انفكَّ يتجذّر ويتعاظم في القرن الأخير للحداثة المعولمة، طارحًا قضايا ومشكلات، هي مع تنوعها تبقى في صميم مُشكل الهويّة وأزماتها لدى الأفراد والجماعات على حدّ سواء.

ومع تطوّر بِنْيَة النظام الرأسمالي، وتجاوزه لمركزيته السياسية والاجتماعية الأوروبية، أصبح السؤال المحّرك نحو فعل استعماري متعاظم، الأمر الذي فاقم كثافة الوعي بالهويّة لدى أوروبا الصاعدة بُعيد الثورة الصناعية، لكن في المقابل تحرّك الوعي بالهويّة لدى المجتمعات الأخرى أو تلك التي خضعت للهيمنة الاستعماريّة، وشرعت في مُعاينة هوياتها من زاويتين، زاوية الحضور الاستعماري فيها، ثم زاوية الشعور بالخوف والوعي بالضعف نتيجة تأزمها من واقع الفارق الحضاري مع أوروبا، ما أدّى إلى وعي متعاظم بأهمية الهويّة.

إن الاستشكال الفلسفي لفكرة الهويّة يكاد ينحصر اليوم عند مسألتين، أولاهما نقد التصورات التقليدية لمعنى الهويّة، لا سيما في دلالاتها لافلسفية التي تشير إلى صفة اليقين بالثبات المطلق للهويّة، ما يعني أن المآلات الحتمية التي تجدها الذات لنفسها، هي مالآت تحيل إلى أزمة الهويّة ومشكلتها. وعليه، يبقى الموقف يدور في حالة الانغلاق والحصرية بين سؤالين. من أَنا؟ ومن هو الآخر. وهذان السؤالان يثيران دائمًا تجربة الاختلاف والتعدد والاعتراف. ولكن قد يكون ذلك مَدعاةً للتأمل في صياغة سؤال الآخر، في قلب سؤال الهويّة، على أن الاعتراف بالاختلاف، لا يمكنه أن يدلّ على وجود ثابت وناجز ونهائي لهويّة الأنا الفردية والجماعية، هنا نكون أمام صيغة تشكلّ هويّة متطورة منفتحة تسعى إلى الاغتناء مع الآخر ومن خلاله، أو العكس أن تتصلّب الذات وتنغلق أمام الآخر وتعود الهويّة فقيرة وساكنة، وتكون جاهزة لمختلف استدعاءَات التعصب والإنغلاق والإقصاء والتمركز حول الذات التاريخية.

أمَّا المسألة الثانية، فإنها تتعلق بتاريخية الهوية، بمعنى أن الموقف الذي ينطلق من وضعية معرفية لا يتطلّع إلى فهم واستيعاب الوظيفة التي تقوم بها الهويّة في حياة الأفراد والجماعات في الوضع البشري المعاصر، بتنوعه وانفتاحاتها وتعدديته، سوف يُبقي حالة القصور لدى الذات التي تستبطن وعيها بهويتها في صورة الأصالة التامّة، وهذا ما يفسّر عودة سؤال الهويّة اليوم مأزومًا وضيقًا، لأن المجتمعات التاريخية وغير التاريخية تجد نفسها مُهددة أمام ما يشهده العالم من تحولات متسارعة على أكثر من صعيد، فيما الأفراد والمجتمعات التي لا تتمكن من تجاوز أُطر تصوراتها الخاصة بهويتها إلّا وهي منخرطه في تاريخها الموسوم بالأصالة التاريخية، سوف تجد نفسها في مشكلة الهويّة، وتحجم عن الدخول في تجربة الاختلاف والتعدد والاعتراف.

وعند النظر في تاريخية الهويّة، فإنه يصعب تجاهل تشكّلاتها البعيدة، وهكذا لن يَفضي هذا النظر سوى إلى نتيجة واحدة، وهي أن الذات في صورتها لا يمكنها أن تدلّ على وجود ثابت لثنائية الأنا أو النحن/الهويّة. وهذا معناه أن الهويّة المصمّمة في إطار الجغرافيا السياسية والثقافية والوطنية أو القومية لن تكون قادرة على تجاوز أزماتها المتعلقة بالأفراد الذين يستشعرون حضورها فيهم، على نحو يستطيعون معه النجاح في تعريف ذاتهم على نحو صريح وواضح، لأن الهويّة التاريخية التي جرى تشكلها في الحِقبِ الماضية، أضحت اليوم موضع نقاش وتساؤل كبيرين.

إن كل علاقة بين الأنا والأخر على صعيد فكرة الهويّة، تتصف بصفتين، هما، الانفتاح والانغلاق، والهويّة التي تُعدّ منغلقة، هي التي تنطوي على خطاب النفي ورفض الاختلاف والتنوّع، وعدم الاعتراف بالآخر والحوار معه، على قاعدة أيديولوجيا التماثل/ المماثلة، في المقابل فإن الهويّة المنفتحة، على الحريّة والقبول بالاختلاف والاعتراف المتبادل تكون قادرة على التجديد والتفاعل والتوازن بين مكوّناتها، وإقامة جسور التواصل مع الآخر ومشاركته قضايا الإنسانية والعالم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية.

واخيرًا فإن الاستشكال المجدّد لسؤال الهويّة، لا يتجاهل بعض الأفكار والمسائل الجوهرية التي ناقشت تحولات الهويّة في رؤى الفكر الفلسفي المعاصر، وينظر في مدى إفادة المفكرين المعاصرين من دراسة الأوضاع البشرية الراهنة، ما ساهم في تقديمهم لتصوراتٍ مغايرة للهويات المتحولة، بالنظر إلى ما تشهده المجتمعات العالمية من تغيرات حاسمة في الشروط التاريخية، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فضلًا فتوحات الليبرالية المعولمة وتحدّياتها، التي أثّرت وتُؤثر في الأفكار والأفراد والجماعات والمؤسسات، وتخلخل فكرة المواطنة والدولة في صورتها الكلاسيكية.

على أن الطبيعة النقديّة التي اتسمت بها كتابات هؤلاء المفكرين، لا تعني أن نقدهم للصيغة الفلسفية التقليدية وعلى رأسها المفهوم الأرسطي للهويّة يستهدف نفي مبدا الهويّة من أساسه وإسقاطه، أو افتراض الأشياء مجرّدة عمّا يحددّها من خصائص، وإنما هو نقد يتطلع إلى زحزحة وتفكيك ذلك المعنى الجوهراني المطلق وغير التاريخي عن للهويّة وإعادة التفكير بها بطريقة أخرى تحررها من مضمونها الميتافيزيقي.

المصادروالمراجع

ابن خلدون، ع. (1965). *مقدمة ابن خلدون*. (ط1). القاهرة: لجنة البيان.

ابن رشد، م. (1900). *تلخيص ما بعد الطبيعة*. القاهرة: المطبعة القديمة.

آزور، ا. (1962). الهويّة وتعدد عوالم الحياة (في) مراد وهبة (محرر) الهويّة الثقافية في الزمان، *أبحاث المؤتمر الخامس للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية*، (9-12) أيلول، القاهرة.

بدوي، ع. (1984). *موسوعة الفلسفة*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

البوني، ع. (1988). *في الهويّة القومية العربية: في الهُويّة وقضاياها في الوعي العربي المعاصر*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
بومنير، ك. (2022)، الاعتراف وسؤال الهويّة عند أكسل هونيت. *مجلة تبيّن للدراسات الفكريّة والثقافية، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات*، 11(4).
بن تمسك، م. (2016). *في التأصيل المفهومي للهويّة: الدين والهويّة بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع*. أبو ظبي: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
بن تمسك، م. (2014). *أُصول الهويّة الحديثة وعِللها: مُقاربة تشارلز تايلور أنموذجًا*. (ط1). بيروت: جداول للنشر والطباعة والتوزيع.
تايلور، ت. (2014). *منابع الذات: تكون الهويّة الحديثة*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
الجرجاني، ع. (د.ت). *التعريفات*. بيروت: دار الفضيلة.
الجباعي، ج. (2012). حول الهويّة والمواطنة وعلاقة العلمانية بالديمقراطية. لندن، صحيفة القدس العربي، 10 فبراير.
الجزار، ه. (2010). *أزمة الهويّة والتعصب*. (ط1). القاهرة: هلا للنشر والتوزيع.
جلال الدين، س. (2004). *معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية*. تونس: دار الجنوب.
الجيلاني، ب. (2010). *التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر*. الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع.
الجايلي، س. (2021). *الهوية في مساراتها بين هوس الخصوصي ورهان الكوني*. الإمارات: مؤمنون بلا حدود.
حنفي، ح. (2012). *الهويّة*. (ط1). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
دافي، م. (1983). *معرفة الذات*. (ط3). بيروت: منشورات عويدات.
درّاج، ف. (2018). *تحولات الهويّة العربية*. أبو ظبي: مؤمنون بلا حدود.
دوبار، ك. (2008). *أزمة الهويّات: تفسير تحول*. (ط1). بيروت: المكتبة الشرقية.
ديوي، ج. (1969). *المنطق: نظرية البحث*. (ط2). القاهرة: دار المعارف.
رسول، م. (2002). *محنة الهويّات: مسارات البناء وتحولات الرؤية*. (ط1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
روزنتال، ب. (1981). *الموسوعة الفلسفية*. بيروت: دار الطباعة.
ريكور، ب. (2006). الزمان والسرد. (ط1). بيروت: دار الكتاب الجديد.
زيادة، م. (1986). *الموسوعة الفلسفية العربية*. (ط1). بيروت: معهد الإنماء القومي.
شطارة، ع. (2014). الفردانية في الفلسفة الحديثة: كيركيجارد أنموذجا. *دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية*، 41(1)، 518-532.
صليبا، ج. (1982). *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
العالم، م. (1998). *الفكر العربي بين الخصوصية والكونية*. (ط2). القاهرة: دار المستقبل العربي.
عبد اللطيف، ن. (2010). *فلسفة القيم: نماذج نيتشوية*. القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر.
الفارابي، م. (1990). *الحروف*. (ط2). بيروت: دار المشرق.
فوكوياما، ف. (1993). *نهاية التاريخ وخاتم البشر*. (ط1). القاهرة: مركز الأهرام.
الجزار، ه. (2010). *أزمة الهويّة والتعصب*. (ط1). القاهرة: هلا للتوزيع والنشر.
كوزان، ب. (2010). *البحث عن الهوية وتنشئتها*. (ط1). الإمارات العربية المتحدة: دار الكتاب الجامعي.
مجموعة باحثين. (2005). *مفاهيم عالمية: الهوية من أجل حوار بين الثقافات*. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.
مجموعة مؤلفين. (2009). *العولمة: المفاهيم الأساسية*. (ط1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
مدكور، إ. (1983). *المعجم الفلسفي*. القاهرة: الهيئة العامة للشؤون الأميرية.
مرقص، س. (2015). *التقرير العربي الثامن للتنمية الثقافية، التكامل العربي تجارب وآفاق واشكاليات الهويّة العربية وتحدياتها*. بيروت: مؤسسة الفكر العربي.
المسيري، ع. (2009). *الهويّة*. (ط1). دمشق: دار الوسيم.
المسكيني، ف. (2011). *الهويّة والحريّة*. (ط1). بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
الناصر، ع. (2011). *مسألة الهويّة في تفكيرها هابرماس*. مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العلام العربي.
النشار، ع.، وآخرون. (1969). *هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي*. (ط1). القاهرة: دار المعارف.
هابرماس، ي. (2003). *العلوم والتقنية كايديولوجيا*. المانيا: منشورات الجمل.
هابرماس، ي. (2010). *بعد ماركس*. (ط2). سوريا: دار الحوار.
وهبة، م. (1971). *مقالات فلسفية وسياسية*. (ط2). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
الورفللي، ح. (2009). *بول ريكور: الهويّة والسرد*. (ط1). بيروت: دار التنوير.
يعقوبي، م. (1998). *معجم الفلسفة: مبدأ الهويّة*. (ط2). الجزائر: الميزان للنشر والتوزيع.
إبراهيم، ز. (1/1971). *مشكلة الحياة*. (ط1). القاهرة: مكتبة مصر.
إبراهيم، ز. (2/1971). *مشكلة الحريّة*. (ط2). القاهرة: مكتبة مصر.

References

Ibn Khaldun, Abd. (1965). *Introduction to Ibn Khaldun*. (1st ed.). Cairo: Al-Bayan Committee.

Ibn Rushd, M. (1900). *Summing up beyond nature*. Cairo: The old printing press.

Azzo, A. (1962). Identity and the Multiplicity of Life Worlds in Cultural Identity in Time, *Research Papers of the Fifth Conference of the Western European Group for Social Research*, (September 9-12), Cairo.

A group of authors. (2009). *Globalization, basic concepts, edited by Annabelle Molly, translated by Asia El-Desouki*. Beirut: The Arab Network for Research and Publishing.

Badawi, Abd. (1984). *Encyclopedia of Philosophy*. (2nd ed.). The Arab Foundation for Studies and Activism.

Al-Buni, A. (1988). *In Western national identity*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Bin Tamsk, M. (2016). *In the conceptual rehabilitation of identity within the book Religion and Identity between narrow affiliation and creativity*. (1st ed.). Beirut: Believers Without Borders Studies and Research.

Ben Tamsak, M. (2014). *Osool AlHawyah wa elalha*. (1st ed.). Beirut: Tables for Publication.

Al-Jurjani, A. (n.d). *Tariffs*. Beirut, Dar Al-Fadilah

Al-Jabai, J. (2012). On identity, citizenship, and the relationship of secularism to democracy, (dialogue) London, Al-Quds Al-Arabi newspaper, February.

AlNaser, Abd. (2011). *The question of identity in the thinking of Habermas*. Secular Studies & Research Centre in Arabic World. https://www.ssrcaw.org/ar/print.art.asp?aid=283576&ac=2

El-Gazzar, H. (2010). *The crisis of identity and intolerance*. (1st ed.). Cairo: Hala for publishing and distribution.

Taylor, Ch. (2014). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Beirut :center for Arab unity studies.

Jalaluddin, S. (2004). *A dictionary of philosophical terms and evidence*. Tunis: South House.

Habermas, J. (2003). *Technology and science as Ideology*. Germany: Aljamal Publication.

Habermas, J. (2010). *After Marx*. Syria: Dar ALhewar.

Dewey, J. (2014). *Logic, The Theory of Inquiry*. Cairo: Dar Almaref.

Al-Jilani, A. (2010). *Heritage in renewal between the values of the past and the stakes of the present Jordan.* The world of books.

Al-Jabli, S. (2021). *Identity in its tracks between a private obsession and a cosmic bet, Believers Without Borders*. Emirates: Al-Hadith for Publishing and Distribution.

Saliba, J. (1982). *The AlMuajam Alfalsafy*. (2nd ed.). Beirut: The Lebanese Book House, 2nd edition.

Saifi, H. (2012). *Identity*. (1st ed.). Cairo: The Supreme Council of Culture.

Danny, M. (1983). Self-knowledge. (3rd ed.). Beirut: Oweidat Publications.

Darrag, F. (2018). *Arab Identity Transformations*. Abu Dhabi: Believers Without Borders.

Dubara, A. (2008). *The crisis of identities interpretation of the shift*. (1st ed.). Beirut: Eastern Library.

Rasul, M. (2002). *The plight of identities: Building paths, and vision shifts*. (1st ed.). Beirut: Arab Institute for Studies and Publishing.

Rosenthal, B. (1981). *The Philosophical Encyclopedia*. Beirut: printing house.

Ricoeur, P. (2006). *Al-Zaman and Narration, Al-Zaman Al-Marawi*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Jadid.

Ziadeh, M. (1986). *The Arabic Philosophical Encyclopedia*. (1st ed.). Beirut: National Development Institute.

Shatara, A. (2014). Individuality in modern philosophy: Kierkegaard as a Model, Studies. *Dirasat: Humanities, University of Jordan, Deanship of Scientific Research*, 41(1).

Al'alem, M. (1998). *Arab Thought between Privacy and Universality*. (2nd ed.). Cairo: Arab Future House.

Abdul Latif, N. (2010). *The Philosophy of Values: Nichosha Models*. Cairo: Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing.

Al-Farbi, M. (1990). *Letters*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Mashriq.

Nokuyama, F. (2010). *The search for identity and intolerance*. (1st ed.). Cairo: Al-Ahram Center.

El-Gazzar, H. (2010). *The crisis of identity and intolerance*. (1st ed.). Cairo: Hala for distribution and publishing.

Boumenir, K. (2022). Recognition and the Question of Identity in the work of Axel Honneth. *Tabiyan for Intellectual and Cultural Studies*, 11(41), 93-107.

Kousan, B. (2010). *The search for identity and its upbringing*. (1st ed.). United Arab Emirates: University Book House.

Researchers Group. (2005). *Concepts of Global Identity for Intercultural Dialogue. Casablanca*. Beirut: Arab Cultural Center.

Madkour, I. (1983). *The Philosophical Dictionary*. Cairo: The General Authority for Amiri Affairs.

Morcos, S. (2015). *The Eighth Arab Report on Cultural Development, Arab Integration: Experiences, Prospects, Problems and Challenges of Arab Identity*. Beirut: Arab Thought Foundation.

Elmessiri, Abd. (2009). *Identity*. (1st ed.). Damascus: Dar Al-Waseem.

Al-Maskini, F. (2011). *Identity and Freedom*. (1st ed.). Beirut: Jadwad for Publishing and Distribution.

Al-Nashar, A., et. al. (1969). *Heraclitus, Philosopher of Change, and its Impact on Philosophical Thought*. (1st ed.). Cairo: Dar Al Maaref.

Wahbah, M. (1971). *Philosophical and political articles*. (2nd ed.). Cairo: Anglo-Egyptian Library.

Al-Werfalli, H. (2009). *Paul Ricoeur: Identity and Narrative*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Tanweer.

Yaqobi, M. (1998). *Dictionary of Philosophy: The principle of identity*. (2nd ed.). Algeria: Al-Mizan for Publishing and Distribution.

Remon, J. (1994). *Liberalism its Citics 77*. In *the liberalism communitarianism debate*. USA: Rowan and Cittefield publishers.

Taylor, C. (2021). The politics of recognition. In *Campus wars* (pp. 249-263). Routledge.

Taylor, C. (1994). Multiculturalisme. Différence et démocratie [1992], trad. fr. par D. *A. Canal, Paris, Aubier*.

Ibrahim, Z. (1971/1). *The problem of life*. (1st ed.). Cairo: Egypt Library.

Ibrahim, Z. (1971/2). *The Problem of Freedom*. (3rd ed.) Cairo: Egypt Library.